# Del movimiento al ser. Una interpretación metafísica de la primera vía de santo Tomás de Aquino

*From Movement to Being. A Metaphysical Interpretation of Thomas Aquinas's First Way*

Agustín Echavarría
Universidad de Navarra
aechavarria@unav.es

**Resumen:** Este artículo ofrece una interpretación metafísica de la primera vía de santo Tomás de Aquino, según la cual este argumento es en sí mismo suficiente para concluir la existencia de una Causa primera del ser, que es ella misma Acto puro. La interpretación ofrecida se apoya fundamentalmente en la idea de que la cadena jerárquica de motores movidos que conduce al primer motor inmóvil debe explicarse de modo que se transite de modos de actualidad más particulares y menos fundamentales, a otros más universales y fundantes, hasta llegar a la actualidad última del ser.

**Palabras clave:** Tomás de Aquino, Primera vía, Aristóteles, Teología natural, Existencia de Dios.

***Abstract:*** *This article offers a metaphysical interpretation of the first way of St. Thomas Aquinas, according to which this argument is in itself sufficient to conclude the existence of a first Cause of being, which is itself pure Actuality. The interpretation offered rests fundamentally on the idea that the hierarchical chain of moved movers that leads to the first Unmoved Mover must be explained in such a way that the reasoning moves from more particular and less fundamental modes of actuality to others that are more universal and fundamental, until one arrives at the ultimate actuality of being.*

***Keywords:*** *Thomas Aquinas, First Way, Aristotle, Natural Theology, Existence of God.*

Artículo recibido el 8 de junio de 2022 y aceptado para su publicación el 10 de noviembre de 2022.

## I. Introducción

Pocos textos en la historia de la filosofía han sido tan comentados y reinterpretados como las famosas cinco vías de santo Tomás de Aquino para demostrar la existencia de Dios. A su vez, la primera vía, que toma como punto de partida el movimiento y, mediante la aplicación a este del principio de causalidad, concluye la existencia de un primer motor inmóvil, es sin duda la más conocida y la más analizada. No solo es la que aparece en primer lugar en el *locus clásic*o, el cuerpo del artículo 3, cuestión 2 de la primera parte de la *Summa Theologiae*, sino que también es la más larga y detallada de las cinco. Su estructura argumental es de algún modo la matriz de las tres primeras vías, habitualmente consideradas como las versiones "cosmológicas" de las pruebas tomasianas[1]. Es además paradigmática por capturar de modo muy sintético aspectos fundamentales de la asimilación de la filosofía aristotélica llevada a cabo por Tomás de Aquino, siendo este un rasgo central de su propia síntesis filosófica y teológica.

Una de las principales dificultades de interpretación del argumento es la de saber si se trata de un argumento que corresponde propiamente a la física (entendiendo por tal la filosofía de la naturaleza), o si es un argumento estrictamente metafísico; consecuentemente, se discute también si el argumento prueba únicamente la existencia de un primer motor del movimiento físico, o si es también suficiente para probar la existencia de Dios en cuanto tal[2]. El propósito de este artículo es ofrecer una interpretación del argumento en clave metafísica, según la cual la primera vía puede leerse como una demostración de la existencia de Dios, entendido como la Causa primera del ser de todo ente finito, que es ella misma Acto puro de Ser.

A fin de ofrecer esta interpretación, comenzaré señalando hasta qué punto el argumento depende o no de elementos obsoletos de la cosmología aristotélica. En segundo lugar, haré un análisis argumental de la vía en el que intentaré mostrar cómo deben interpretarse sus elementos esenciales y

---

1 W. L. Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, 158.

2 Entre quienes han defendido la interpretación física del argumento encontramos, entre otros, a V. Smith, "The Prime Mover: Physical and Metaphysical Considerations" y W. L. Craig *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, 162-175. Quienes defienden una interpretación metafísica del argumento son, entre otros, J. Owens, "The Conclusion of the Prima Via"; J. F. X. Knasas, "'Ad mentem divi Thomae': Does Natural Philosophy Prove God?" y D. B. Tweeten, "Clearing a 'Way' for Aquinas: How the Proof from Motion Concludes to God".

sus distintos pasos argumentales. En tercer lugar, plantearé los que considero los principales problemas del argumento, a saber, la unificación de las ramas causales y la identificación del primer motor con Dios. A continuación, a fin de resolver estos dos problemas, explicaré: a) cómo reformular el argumento ampliando su alcance, del movimiento propiamente dicho a todo tipo de actualidad; b) cómo puede recorrerse la cadena jerárquica de motores movidos que conduce al primer motor inmóvil, de modo que se transite de modos de actualidad más particulares y menos fundamentales, a otros más universales y fundantes, hasta llegar al plano de la causalidad trascendental del acto de ser. Esta interpretación no se propondrá como la única posible desde un punto de vista de la exégesis textual de la obra de santo Tomás de Aquino. Sí pretende ser, como intentaré mostrar, una interpretación especulativamente plausible, elaborada "de acuerdo con" los principios fundamentales de la metafísica de Tomás de Aquino. Se trata, sobre todo, de presentar el argumento de manera que se muestre de modo explícito toda su virtualidad metafísica y, por consiguiente, su relevancia para la teología filosófica.

## II. ¿Argumento aristotélico?

Como el propio santo Tomás reconoce expresamente al formular el argumento del movimiento en la *Summa Contra Gentiles*, se trata de un razonamiento de clara inspiración aristotélica, en muchos aspectos. En primer lugar, al igual que hace Aristóteles en el libro VIII de la *Física* y en el libro XII (Λ) de la *Metafísica*, el argumento parte del movimiento y llega a un primer motor inmóvil, que es la explicación última de la actualidad de todas las cosas que pasan de la potencia al acto. En segundo lugar, el argumento está articulado en torno a las nociones metafísicas de acto y potencia, y se basa en la primacía ontológica y causal del acto sobre la potencia[3]. En tercer lugar, la argumentación hace uso de la imposibilidad de regresión al infinito en la cadena de causas (en este caso, motores), principio de clara inspiración aristotélica[4]. Por último, muchos de los elementos fundamentales de la formulación tomasiana del argumento (incluido el ejemplo de la causalidad

[3] Aristóteles, *Metafísica* IX, 1049b4-1050a23.
[4] Aristóteles, *Metafísica* II, 994a1-994b6; *Física* VIII, 256a18-28.

instrumental del bastón movido por la mano), parecen estar literalmente tomados del largo razonamiento de Aristóteles en *Física* VIII 255b32-258b.

No obstante, es necesario señalar también que, desde un punto de vista argumental, la primera vía de santo Tomás no está comprometida con la aceptación de todos los elementos con los que en Aristóteles está acompañada la reflexión que conduce a la afirmación de la existencia de un primer motor inmóvil[5]. En primer lugar, la eternidad del movimiento juega un papel clave en la argumentación aristotélica y es lo que permite concluir que el primer motor está siempre en acto[6]. A este respecto, si bien es verdad que santo Tomás acepta como filosóficamente concebible y posible la eternidad del movimiento[7], sin embargo, admite a la vez como verdadero por fe que el mundo (y, por tanto, el movimiento, tanto de los cielos como de las cosas sublunares) ha tenido un comienzo[8]. En cualquier caso, la referencia a la eternidad (o no) del movimiento está completamente ausente en la primera vía de santo Tomás y, como veremos, no es en absoluto necesario suponerla para aceptar la conclusión, a saber, la existencia de un primer motor que está permanentemente en acto[9].

En segundo lugar, la reflexión aristotélica que conduce al acto puro está acompañada de la idea de que el movimiento de las cosas del mundo sublunar, que se toma como punto de partida, aunque depende en última instancia del primer motor, se comunica a estas a través de una serie de motores intermedios, que son sustancias inmateriales e incorruptibles,

---

[5] No discutiré aquí, porque llevaría muy lejos del objetivo del presente artículo, las posibles diferencias entre Aristóteles y santo Tomás con respecto a la causalidad ejercida por el primer motor, a saber, si es solo final o también eficiente. Sobre este tema véase E. Berti, *Nuovi studi aristotelici*, 427-469 y S. L. Brock, "The Causality of the Unmoved Mover in Thomas Aquinas Commentary on Metaphysics XII".

[6] Aristóteles, *Metafísica* XII, 1071b4-11 y 1073a25-30; *Física* VIII, 250b10-253a20. Esta es una de las razones por la que Francisco Suárez (*Disputaciones metafísicas,* vol. IV, disp. XXIX, secc. 1, n. 9, 248-249), sin considerar la diferencia entre la formulación de Aristóteles y la de santo Tomás, rechaza el argumento del movimiento para demostrar la existencia de Dios. Sobre el papel de la eternidad del movimiento en el acceso a Dios según Aristóteles, véase J. A. Ross Hernández, *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, 21-59.

[7] Tomás de Aquino, *De aeternitate mundi*.

[8] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 46, a. 2, co.

[9] Véase al respecto J. F. X. Knasas, "The 'Suppositio' of Motion's Eternity and the Inerpretation of Aquinas' Motion Proofs for God"; para una vision contraria sobre este punto véase D. Shields, "Everything in Motion is Put in Motion by Another: A Principle in Aquinas's First Way".

cada una de las cuales mueve una de las esferas celestes –que, siguiendo a Eudoxo y Calipo, Aristóteles cifra entre 47 y 55–, y cuyo movimiento es eterno[10]. Es evidente que santo Tomás acepta muchos de los aspectos caducos de cosmología aristotélica, y que, en concreto, acepta que todas las sustancias sublunares –con excepción del alma intelectiva humana, dotada de libre albedrío[11]– reciben su movimiento en última instancia de los cuerpos celestes[12]. Incluso en la formulación del *Compendium*, santo Tomás hace referencia a ello al momento de justificar el principio de causalidad:

> […] vemos que todas las cosas que son movidas son movidas por otro: las cosas inferiores, ciertamente, [son movidas] por las superiores, como los elementos por los cuerpos celestes; y en los elementos, el que es más fuerte mueve al que es más débil; y en los cuerpos celestes, también los inferiores obran en virtud de los superiores[13].

Sin embargo, es claro en este mismo texto que la referencia a la causalidad motora de los cuerpos celestes está tomada únicamente a título de mero ejemplo. La argumentación de la primera vía no requiere de suyo determinar la naturaleza de los motores intermedios de esta manera. Más aún, como se verá en las secciones posteriores, los principios que santo Tomás elige para fundamentar las premisas centrales del argumento, a saber, el principio de causalidad y la imposibilidad de regresión al infinito, especialmente en la formulación de la *Summa Theologiae*[14], no dependen estructu-

[10] Aristóteles, *Metafísica* XII, 1073a34-1074a14.

[11] Tomás de Aquino, *In VI Metaph.* l. 3, n. 23.

[12] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 115, a 3, co.: "[…] quanto aliqua sunt immobiliora, tanto sunt magis causa eorum quae sunt magis mobilia. Corpora autem caelestia sunt inter alia corpora magis immobilia, non enim moventur nisi motu locali. Et ideo motus horum inferiorum corporum qui sunt varii et multiformes, reducuntur in motum corporis caelestis, sicut in causam".

[13] Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, lib. 1 cap. 3.

[14] En la exposición del argumento de la *Summa Contra Gentiles* santo Tomás lo presenta no como argumento propio, sino como directamente atribuible a Aristóteles; por esa razón, en esa versión comparecen más argumentos aristotélicos tomados de la *Física* para justificar las premisas del argumento que no aparecen en las otras formulaciones. Como señala acertadamente D. B. Tweetens, "Clearing a 'Way' for Aquinas", 269-270, en la versión de *Summa Theologiae*, en la que santo Tomás presenta su propia versión del argumento, escoge el modo más directamente metafísico de justificar las premisas.

ralmente de ningún elemento caduco de la cosmología aristotélica[15]. Son, sí, principios aristotélicos, pero son de índole estrictamente metafísica. No obstante, como se verá, estos principios adquieren en santo Tomás una virtualidad que va más allá de la que tenían en la obra del Estagirita.

## III. Análisis del argumento

Como es bien sabido, el argumento se encuentra formulado fundamentalmente en tres lugares de la obra de santo Tomás. Además de la versión de la *Summa Theologiae,* lo encontramos en *Summa Contra Gentiles* I, c. 13, y en *Compendium Theologiae* I, c. 3. Tomás de Aquino dice acerca de esta vía que es la más "manifiesta". Esta apreciación debe entenderse sin duda como referida al punto de partida del argumento, no necesariamente como referida a la simplicidad de la argumentación y de sus presupuestos filosóficos[16], como se verá de inmediato.

El argumento sigue la estructura común a otros argumentos *a posteriori* o demostraciones *quia*[17]: a) toma como punto de partida algún objeto de la experiencia en el cual se encuentra un rasgo de dependencia que permite considerarlo como "efecto"; b) aplica el principio de causalidad a tales efectos; c) postula la imposibilidad de regresión al infinito en el orden de las causas del efecto considerado; d) concluye la existencia de una causa primera; e) se identifica dicha primera causa con lo que comúnmente se entiende

[15] En este sentido, concuerdo con la tesis de E. Gilson, *Elementos de filosofía cristiana,* 82: "[...] la meticulosa redacción de la *Summa Theologiae* adopta términos propios de la cosmografía de Aristóteles (es decir, unas series de motores intermedios moviendo cada una de las esferas planetarias y moviéndose unas a otras en su totalidad), pero la prueba no está necesariamente ligada a esto. La prueba se aplica a cualquier universo donde haya algún cambio perceptible a los sentidos".

[16] En ese sentido, la que tiene menos pasos argumentales y menos presupuestos es sin duda la quinta vía. A este respecto véase A. Echavarría, "Teleología, contingencia y creaturidad", 217-219.

[17] Como explica santo Tomás, sus demostraciones de la existencia de Dios son argumentos *quia*, es decir, que van de los efectos a su causa. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2 a. 2, co.

bajo el nombre “Dios”[18]. En el caso presente podría resumirse el argumento del siguiente modo[19]:

(1) Hay algunas cosas que son movidas [punto de partida experiencial].
(2) Cada cosa que es movida, es movida por algo distinto de ella [principio de causalidad].
(3) Una serie de motores movidos no puede ir al infinito [imposibilidad de regresión al infinito].
(4) Debe haber un primer motor inmóvil.
(5) Este motor inmóvil es lo que todos entienden por Dios [definición nominal del término “Dios”].

Como se verá a continuación, en el texto de la *Summa Theologiae* la mayor parte del desarrollo argumental está dedicada a justificar las premisas (2), es decir, el principio de causalidad, y (3), es decir, la imposibilidad de regresión al infinito en las causas. Una adecuada elucidación tanto del punto de partida del argumento como de estas premisas resulta vital para comprender la interpretación metafísica del argumento que se quiere proponer en este artículo.

### III.1. El movimiento, punto de partida

Procedamos en primer lugar al análisis del punto de partida del argumento, enunciado por santo Tomás del siguiente modo: “Es cierto, pues, y consta a los sentidos, que algunas cosas son movidas [*moveri*] en este mundo”[20]. Ahora bien, ¿qué se entiende en este contexto por “mover” o por “movimiento”? Santo Tomás lo explicita de modo claro en la formulación de la primera vía que encontramos en la *Summa Contra Gentiles*: “[...] Aristóteles toma el nombre ‘movimiento’ según que es el acto de lo que existe en potencia en cuanto tal, lo cual es propio únicamente de las cosas divisibles y corpóreas, como se prueba en el libro VI de la *Física*”[21].

[18] Como explica Gilson (*Elementos de filosofía cristiana,* 65), en las vías la definición nominal de Dios es el término medio de la demostración de la existencia de Dios, una vez que se ha probado la existencia de la realidad a la que corresponde tal definición.

[19] Sobre la estructura argumental básica de las vías tomistas véase A. L. González, *Teología natural*, 94-99.

[20] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3.

[21] Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles* I, c. 13. Para la definición aristotélica de movimiento ver Aristóteles, *Física* III, 201a27-201b6.

La referencia a la definición aristotélica deja claro que de lo que parte la vía es del movimiento que captamos en las cosas divisibles y corpóreas. Aunque, en un sentido amplio, esto abarca todo tipo de cambio (*mutatio*), incluyendo la generación y la corrupción, en sentido propio y estricto, "movimiento" (*motus*) es para Tomás el equivalente a lo que Aristóteles llamaba *kínesis*, es decir, el cambio o transformación que se produce en una sustancia corpórea cuando esta adquiere o pierde alguna determinación accidental; esto implica que no se está hablando únicamente de la traslación, es decir, del movimiento en relación con el lugar, sino también del movimiento en relación con otros predicamentos, como la alteración respecto de la cualidad, o el aumento y disminución, respecto de la cantidad[22]. Esto queda de manifiesto en el hecho de que el ejemplo que santo Tomás pone a continuación para explicar qué es el movimiento –la madera calentada por el fuego– es una alteración cualitativa. El movimiento así entendido es propiamente "sensible", como dice santo Tomás, y de hecho es un "sensible común", que se puede captar por más de un sentido[23].

Ahora bien, aunque se trate de algo sensible, el movimiento entendido como *kínesis* es, como dice la definición aristotélica citada, un cierto tipo de *entelecheia*, es decir, un "acto" o "actualidad". Esto sitúa ya la consideración del punto de partida en un plano virtualmente metafísico. Es verdad que el movimiento, entendido como *kínesis*, es un acto imperfecto, o el más imperfecto de los actos; en efecto, el movimiento no tiene su fin en sí mismo, sino en su término, de modo que cuando este se ha alcanzado, el movimiento cesa: el fin del edificar no está en el edificar, sino en la casa construida[24].

---

[22] Coincido en tal sentido con la apreciación de J. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, 446, quien, en relación con la primera vía, afirma: "[...] we would seem to be justified in regarding motion taken strictly in any of its three kinds as a possible starting point of the argument, i.e., alteration, local motion, and increase or decrease in quantity". Wippel cita a este respecto Tomás de Aquino, *In III Phys.*, lect. 2, n. 286, y *In V Phys.*, lect. 2, n. 649, en los que se ve que motus en común se predica de toda *mutatio*, incluida la generación y la corrupción, mientras que en sentido estricto se predica de las tres especies mencionadas: movimiento local, cuantitativo (aumento y disminución) y cualitativo (alteración). En un sentido similar a Wippel se pronuncia J. G. López, *Metafísica tomista*, 539.

[23] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 3, ad 2: "Motus autem et quies sentiuntur, secundum quod subiectum uno modo vel pluribus modis se habet secundum magnitudinem subiecti vel localis distantiae, quantum ad motum augmenti et motum localem; vel etiam secundum sensibiles qualitates, ut in motu alterationis, et sic sentire motum et quietem est quodammodo sentire unum et multa".

[24] Aristóteles, *Metafísica* IX, 1048b28-35.

Por esta misma razón, y al ser el movimiento algo propio de las sustancias corpóreas –que, al tener cantidad y partes extensas, son divisibles–, el movimiento es un tipo de actualización que se da de forma continua o progresiva, desde un término inicial a un término final[25]. Sin duda, es *en* y *a través* del movimiento que captamos la noción de "acto", y a partir del movimiento la aplicamos a otras realidades cuya actualidad se da sin movimiento:

> [...] dado que los nombres son signos de los conceptos del entendimiento, imponemos primeramente nombres a aquellas cosas que entendemos en primer lugar, aunque sean posteriores según el orden de la naturaleza. Ahora bien, entre otros actos, el máximamente conocido y evidente para nosotros es el movimiento, al cual vemos sensiblemente. Y por eso el nombre de acto le fue impuesto primeramente al movimiento, y a partir del movimiento se ha derivado a los demás[26].

Como explica santo Tomás, el acto y su correlativo, la potencia, son principios propiamente metafísicos, y por tanto se refieren a realidades que se dan en todo ente en cuanto tal, y no solo en las realidades físicas:

> [...] la potencia y el acto, en general, se refieren a aquellas cosas que están en movimiento, porque el movimiento es el acto del ente en potencia. Pero la intención principal de esta doctrina no es [tratar] solo de la potencia y el acto según que están en las cosas móviles, sino en tanto que siguen al ente común. Por lo cual también en las cosas inmóviles encontramos potencia y acto, como en las cosas intelectuales[27].

Si el acto y la potencia se encuentran también en realidades inmateriales es fundamentalmente porque pueden entenderse como principios constitutivos de realidades que están más allá de la materia y el movimiento:

> [...] la composición de acto y potencia existe en más [cosas] que la composición de forma y materia. Por lo cual la materia y la forma dividen a la sustancia natural: en cambio, la potencia y el acto dividen al ente común.

---

25 Aristóteles, *Física* VI, 234b10-21.
26 Tomás de Aquino, *In IX Metaph.*, lect. 3, n. 10-11.
27 Tomás de Aquino, *In IX Metaph.*, lect. 1, n. 2-3.

> Y por esto todas aquellas [cosas] que se siguen de la potencia y el acto en cuanto tales, son comunes a las sustancias materiales y a las inmateriales creadas, como el recibir y ser recibido, el perfeccionar y el ser perfeccionado[28].

En definitiva, el movimiento, del que parte la primera vía, es una instanciación sensible de una relación metafísica estructural que afecta a todo ente finito en cuanto tal, la relación que hay entre una perfección recibida por un sujeto y el mismo sujeto que la recibe. Como veremos, esta expansión metafísica de las nociones de acto y la potencia a partir del movimiento será decisiva para una correcta elucidación del ascenso metafísico que está implicado en el recorrido causal que se lleva a cabo en la primera vía, desde el movimiento al primer motor.

### III.2. El principio de causalidad

Pasemos ahora a la consideración de la premisa (2) del argumento, a saber, el principio de causalidad, y su justificación. Santo Tomás formula el principio del siguiente modo: "Ahora bien, todo lo que es movido [*movetur*][29], es movido por otro"[30].

[28] Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles* II, c. 54, n. 10.

[29] Como explica Wippel (*The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, 414-15), el término *movetur* puede dar lugar a dos traducciones distintas. Si se toma como voz pasiva, la traducción sería "es movido", mientras que si se toma como voz media la traducción sería "se mueve". Las dos traducciones generan problemas de interpretación. Si se opta por la voz pasiva, parece, por un lado, que quedan excluidas del punto de partida aquellas cosas que tienen un principio interno del movimiento, como los vivientes, lo cual no parece ser la intención de santo Tomás; por otro lado, esta traducción aparentemente volvería tautológico el principio de causalidad, "todo lo que es movido es movido por otro". En cambio, si se traduce en voz media parece menos evidente que las cosas que se mueven necesiten algo anterior para moverse. No obstante, incluso lo que tiene un principio activo interno del movimiento puede decirse que es movido también en algún sentido, por lo que tampoco se puede descartar esta traducción. Siguiendo a Wippel, me decanto por la traducción en voz pasiva "es movido". Considero que es lo más adecuado, siempre que se entienda en el sentido de que hay cosas "en las que se da el movimiento", porque de este modo se incluye en el punto de partida tanto el movimiento de lo que solo es movido, como el que se da en las cosas que tienen en sí mismas algún principio activo de movimiento.

[30] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, co.

Para justificar este principio[31], santo Tomás explicita los presupuestos metafísicos que están implícitos en el hecho de que algo se mueva: "Pues nada es movido, a no ser en cuanto está en potencia con respecto a aquello hacia lo que es movido. Ahora bien, algo mueve en cuanto está en acto. Pues mover no es otra cosa que reducir algo de la potencia al acto"[32].

Esta última aclaración es muy importante. Al establecer que "mover" es actualizar una potencia, santo Tomas traslada la reflexión a un plano más universal que el del "movimiento" como acto imperfecto, sucesivo y continuo, es decir, entendido como *kínesis*. Mientras que el "movimiento" entendido como *kínesis* es solo una instancia particular de "actualización" de una potencialidad, el "hacer pasar de la potencia al acto" se puede referir de modo más universal a la actualización de cualquier potencia, sea con o sin continuidad y sucesión. En este sentido, como ya se ha dicho, el propio Tomás llama en sentido amplio "movimiento" (*motus*) a la generación de una sustancia[33], que se da de forma instantánea, o incluso a la actualización de una facultad inmaterial. Así, por ejemplo, decimos que la inteligencia "mueve" la voluntad, o viceversa[34], aunque se trate de acciones inmanentes e instantáneas.

Si "mover" es actualizar una potencia, entonces el principio de causalidad formulado como "todo lo que es movido es movido por otro" debe ser entendido aquí como referido de hecho a todo aquello que "recibe" una actualidad o perfección, con un alcance más universal, por tanto, que el referido a la *kínesis*. No se trata solo de que nada puede darse a sí mismo el movimiento (entendido como acto imperfecto), sino que nada se puede dar a sí mismo una actualidad o perfección de la que actualmente carece, y respecto de la cual está de suyo solo en potencia. Por eso requiere de una causa que le comunique dicha actualidad, para lo cual dicha causa debe po-

---

[31] Por tratarse de la versión más directamente metafísica, me centraré aquí en la justificación del principio tal como aparece en la *Summa Theologiae*, que corresponde con la tercera justificación que se ofrece en *Summa Contra Gentiles* I, 13. Allí santo Tomás ofrece otras dos justificaciones más, en las que sigue muy de cerca y explícitamente a Aristóteles, *Física* VIII, 254b7-256a3. Para un análisis detallado de esos otros argumentos, véase D. Shields, "Everything in Motion is Put in Motion by Another: A Principle in Aquinas's First Way", 541-547.

[32] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3.

[33] Tomás de Aquino, *In V Phys*., lect. 2, n. 649. Aristóteles no llama *kínesis* a la generación y la corrupción, sino que utiliza el término *metabolé*. Aristóteles, *Física* V 225a1-20.

[34] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 82, a. 4, co.

seer tal actualidad, aunque sea de algún modo, actual o virtualmente. Veamos cómo lo explica Tomás:

> Ahora bien, nada es reducido de la potencia al acto, más que por algo que es ente en acto, al modo como lo que es cálido en acto, como el fuego, hace que la madera, que es cálida en potencia, sea cálida en acto, y por eso la mueve y altera. Ahora bien, no es posible que lo mismo esté simultáneamente en potencia y en acto según lo mismo, sino solo según diversos [aspectos], pues lo que es cálido en acto no puede ser simultáneamente cálido en potencia, pero es simultáneamente frío en potencia[35].

Como se ve, de lo que se trata aquí es de que es de que nada puede darse a sí mismo una actualidad de la cual carece, y respecto de la cual solo está en potencia. Naturalmente, luego de la explicitación metafísica del principio de causalidad en términos de acto y potencia, se vuelve a la formulación de este principio en términos de movimiento (*omne quod movetur ab alio movetur*), que era lo primero que se quería demostrar: "Por consiguiente, es imposible que, según lo mismo y del mismo modo, algo sea motor y movido, o que se mueva a sí mismo. Por lo tanto, conviene que todo lo que es movido sea movido por otro"[36]. Siguiendo a Tim Pawl[37], la justificación del principio de causalidad podría sintetizarse entonces del modo siguiente:

(2.1) "Mover" algo es hacerlo pasar de estar en potencia según algún modo a estar en acto según aquel modo, por ejemplo, de ser potencialmente *F*, a ser actualmente *F*. [definición de "mover"]

(2.2) Nada es movido a ser actualmente *F*, a menos que sea previamente potencialmente *F*.

(2.3) Nada hace pasar a otra cosa de ser potencialmente *F* a ser actualmente *F*, a menos que posea la correspondiente actualidad (es decir, que sea "actualmente" o "virtualmente" *F*).

(2.4) No es posible que algo sea simultáneamente potencialmente *F* y posea la actualidad para hacer que algo sea actualmente *F*.

(2) Por consiguiente, cada cosa que es movida es movida por algo distinto de ella.

---

35 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, co.

36 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, co.

37 La siguiente formalización del argumento sigue de cerca, aunque no del todo literalmente, la versión de T. Pawl, "The Five Ways", 117.

En definitiva, si, universalmente hablando, nada se puede dar a sí mismo una actualidad de la que carece –y dado que el movimiento es un tipo de actualidad, aunque sea una actualidad imperfecta–, entonces lo que es movido no puede darse a sí mismo el movimiento[38].

### III.3. El problema de la regresión al infinito

Una vez aplicado el principio de causalidad al movimiento, la siguiente fase del argumento es la reducción al absurdo de la posibilidad de ir al infinito en el orden de las cosas movidas por otro. Así lo expone santo Tomás:

> Si, pues, aquello por lo que es movido, fuese movido, conviene que también él mismo sea movido por otro, y aquél por otro. Ahora bien, aquí no se puede proceder al infinito, porque entonces no habría algún primer motor; y, por consiguiente, tampoco habría algo que moviera a otro, porque los motores segundos no mueven más que porque son movidos por el primer motor, como el bastón no mueve más que porque es movido por la mano[39].

En esta última parte es donde se concentran la mayor parte de los problemas exegéticos y de las objeciones que se le suelen dirigir al argumento, por lo que conviene analizarla en detalle. El texto citado contiene la enunciación y la justificación de la premisa (3). Tim Pawl[40], tratando de ordenar lógicamente el texto tomado en su literalidad, formula dicha justificación mediante el siguiente sub-argumento:

---

38 La automoción de los vivientes no representa un contraejemplo a este principio, dado que en ellos una parte mueve a la otra, pero no se da el caso de que lo mismo sea motor y movido simultáneamente y en el mismo sentido. Véase al respecto J. G. López, *Metafísica tomista*, 541. Tampoco es procedente la famosa objeción tomada del fenómeno de la inercia newtoniana, que es simplemente una descripción de una regularidad observable acerca del movimiento, incapaz de contradecir un principio metafísico como el de causalidad. Acerca de cómo responder a esta objeción desde una perspectiva tomista, véase J. G. López, *Metafísica tomista*, 543-544, E. Feser, *Five proofs of the existence of God*, 46-48, y J. Wippel, *The Metahpysical thought of Thomas Aquinas*, 454-456. Con respecto al posible contraejemplo tomado de la capacidad de algunas potencias (por ejemplo, el libre albedrío) de reducirse a sí mismas de la potencia al acto, véase J. Wippel, *op. cit.,* 449-452. En cualquier caso, esta última objeción quedará virtualmente respondida con las consideraciones metafísicas de la sección V.3. de este artículo.

39 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2 a. 3, co.

40 T. Pawl, “The Five Ways”, 118.

(3.1) Los motores secundarios mueven en virtud de que son movidos por un primer motor.

(3.2) Por consiguiente, si no hay un primer motor, no hay motores secundarios.

(3.3) Si una serie de motores va al infinito, no hay un primer motor.

(3.4) Pero hay motores secundarios.

(3) Por consiguiente, no se da el caso que una serie de motores vaya al infinito.

Ahora bien, la justificación así formulada parece contener al menos dos dificultades. Por un lado, como señala Tim Pawl, este sub-argumento, que en principio está destinado únicamente a justificar la premisa (3) parece conducir por sí solo a la conclusión principal de la vía, a saber, que hay un primer motor –premisa (4)–, con lo que habría una especie de bucle argumental en la primera vía[41]. Acerca de este problema, considero que no existe tal bucle, si se atiende a que todo el sub-argumento destinado a probar la premisa (3) tiene carácter meramente hipotético. Santo Tomás no afirma que haya efectivamente motores intermedios, sino que, en el caso hipotético de que aquello que mueve fuese a su vez movido, no sería posible ir al infinito en la serie de motores movidos. Considero, por eso, que debería modificarse la premisa (3.4) de la formulación de Pawl, del modo siguiente:

(3.4) Si hay motores secundarios, no se da el caso que la serie de motores vaya al infinito.

El otro problema es la aparente falta de justificación de alguna de las premisas del sub-argumento. Mientras que la premisa (3.3) parece trivial, porque en una serie infinita por definición no hay un primer miembro, la premisa mayor del sub-argumento, (3.1), parece que parte ya del principio de que para que los motores secundarios muevan, tiene que haber un primer motor. Ahora bien, para justificar esta premisa debería ofrecerse una explicación satisfactoria de qué significa que un motor sea "secundario", y de por qué los motores movidos por otro tendrían necesariamente este carácter y requerirían entonces un primero. ¿No es acaso perfectamente concebible una serie infinita de causas que muevan y sean movidas, como, por ejemplo, las piezas de un dominó? O más aún, ¿acaso el propio santo Tomás, como hemos visto, no admitía la posibilidad metafísica de que el mundo no hu-

41 T. Pawl, "The Five Ways", 118: "Premises (3.2) and (3.4) seem to prove, by themselves, the conclusion of the First Way, namely, that there is a first mover".

biese tenido un comienzo temporal, admitiendo así la posibilidad de una serie infinita de causas en el pasado?

Para explicar esto adecuadamente los comentaristas del pensamiento del Aquinate han recurrido tradicionalmente a la clásica distinción entre lo que santo Tomás llama causas ordenadas *per se*, comúnmente conocidas como "causas esencialmente subordinadas", y las causas ordenadas *per accidens*, o "causas accidentalmente subordinadas"[42]. Las causas accidentalmente subordinadas son aquellas que, si bien han influido en que algún efecto haya "llegado a ser" en un momento determinado, sin embargo, una vez que el efecto está producido, ya no depende de esas causas para seguir existiendo; esto ocurre, por ejemplo, en la generación de un viviente, que sigue existiendo aunque sus padres y abuelos hayan dejado de existir y de causar[43]. En una cadena de causas de este tipo, todas las causas de las que un efecto dependió para llegar a ser no están operando actualmente para producir el efecto, por eso no hay un orden de dependencia de los miembros posteriores respecto de los anteriores. Las causas ordenadas *per se* o esencialmente subordinadas, en cambio, son aquellas que influyen de suyo en la producción actual de un efecto, y de las cuales un efecto depende actualmente para existir. En una cadena causal de este tipo hay un orden de dependencia de los miembros posteriores de la cadena respecto de los anteriores, porque para poder causar –y, para que exista actualmente el efecto último de la serie– las causas posteriores necesitan estar recibiendo actualmente el influjo actual de las causas anteriores[44].

---

[42] La terminología de causas esencial o accidentalmente subordinadas no está literalmente en santo Tomás, pero la podemos encontrar en autores como J. Duns Escoto (*Tratado acerca del primer principio,* 79-81) o F. Suárez (*Disputaciones metafísicas,* disp. XXIX, secc. 1, n. 25), y es habitual en comentadores clásicos de santo Tomás, como F. C. R. Billuart (*Cursus theologiae juxta mentem Divi Thomae*, t. I, 28).

[43] Vease a este respecto la definición de F. C. R. Billuart, C*ursus theologiae juxta mentem Divi Thomae*, t. I, 28: "Tunc est subordinatio per accidens, quando unum accipit esse seu virtutem activam ab altero, non tamen accipit actualem influxum, nec eo indiget dum actu operatur: sic filius subordinatur patri, accepit enim virtutem agendi et movendi a patre, agit tamen et movet independenter ab actuali influxu patris, et dicitur subordinatio per accidens; quia est omnino per accidens respectu actionis qua pater, v. g. producit filium, quod iste filius alium filium generet, vel aliud faciat".

[44] F. C. R. Billuart, *Cursus theologiae juxta mentem Divi Thomae*, t. I, 28: "Subordinatio per se est, quando unum movens aut agens indigent actuali influx superioris ut actualiter agat, ita ut superius actu influat in inferius, dum agit: sic causae secundae subordinantur Deo".

Según santo Tomás, hay una diferencia fundamental entre uno y otro tipo de serie causal. Mientras que en las causas ordenadas *per se* no se puede ir al infinito, sí se puede proceder al infinito en las causas ordenadas accidentalmente:

> [...] es imposible proceder al infinito en las causas eficientes *per se*, es decir, que las causas que se requieren *per se* para producir un efecto se multipliquen al infinito, por ejemplo, que la piedra fuera movida por el bastón, y el bastón por la mano, y así al infinito. Pero proceder al infinito en las causas eficientes por accidente no es imposible, [...][45].

Debemos inferir entonces que, aunque no lo aclare en el texto de la primera vía, cuando santo Tomás habla de "motores secundarios" está hablando de causas ordenadas *per se*, o esencialmente subordinadas, porque es en este género de causas que es imposible ir al infinito. Se hace además evidente porque en el texto recién citado, para explicar qué son las causas ordenadas *per se*, santo Tomás utiliza exactamente el mismo ejemplo (la mano que mueve el bastón) que en la primera vía. Pero se ve claro también en la formulación de la primera vía en *Summa Contra Gentiles*. Allí la justificación de la imposibilidad de regresión al infinito es más expresa y detallada[46]:

> En los motores y movidos ordenados, de los cuales uno es movido por orden a partir de otro, es necesario encontrar lo siguiente, que una vez removido el primer motor o cesando el movimiento, ninguno de los otros se moverá ni será movido: porque el primero es causa del mover para todos los demás. Pero si hubiera motores y movidos por orden al infinito, no habría un primer motor, sino que todas las cosas serían motores intermedios. Por consiguiente, ninguno de los otros podría ser movido. Y así nada sería movido en el mundo[47].

[45] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 46, a. 2, ad 7.
[46] En *Summa Contra Gentiles* I, c. 13, como la vía está presentada como exposición del pensamiento de Aristóteles, santo Tomás utiliza tres argumentos para justificar la imposibilidad de regresión al infinito, tomados del Estagirita. Aquí expongo únicamente el que coincide en lo esencial con las formulaciones de la *Summa Theologiae* y del *Compendium Theologiae.*
[47] Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles* I, c. 13.

La ventaja de este último texto es que no solo deja en claro que la cadena de la que se está hablando es una cadena de causas ordenadas *per se*, sino que además se ofrece una caracterización de este tipo de causas que deja suficientemente claro por qué no pueden proceder al infinito. Al explicar que unos motores son movidos por orden a partir de otros, se está dando a entender que la causalidad de estos motores es "transitiva", en el sentido de que el mismo mover de los motores depende actualmente de los anteriores, es decir, que mueven "en tanto que" son movidos. Ahora bien, si hubiera infinitos motores que reciben su mover de otro, explica santo Tomás, todos ellos serían motores intermedios, lo cual es absurdo. Pero ¿por qué lo es? La respuesta aparece con claridad en la justificación de la premisa (3) tal como la encontramos en la versión de la primera vía del *Compendium Theologiae:*

> [...] es imposible proceder al infinito. Pues dado que todo lo que es movido por algo es como un cierto instrumento del que mueve primero, si no hubiera un primer motor, todas las cosas que mueven serían instrumentos. Ahora bien, si se procede al infinito en los motores y movidos, no habrá un primer motor. Por consiguiente, todos los infinitos motores y movidos serán instrumentos. Ahora bien, es ridículo, incluso entre los ignorantes, suponer que los instrumentos sean movidos sin que haya un agente principal: pues esto es semejante a si, con respecto a la [construcción de un] cofre o de [una] cama, alguno supusiera que la sierra o el hacha obran sin que obre el carpintero[48].

El matiz introducido en esta formulación resulta decisivo. En una serie de causas ordenadas *per se*, las causas intermedias son causas "instrumentales", en el sentido de que obran en virtud de un agente principal, es decir, solo pueden ejercer actualmente su poder causal en la medida en que lo reciben de forma "derivativa" de otro. Esto quiere decir que es conceptualmente imposible ir al infinito en este tipo de causas, porque es conceptualmente imposible pensar una serie de causas en la que todas las causas sean causas instrumentales o "derivativas", porque todo instrumento lo es precisamente en la medida en que obra por virtud de un agente principal[49].

[48] Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, lib. 1 c. 3.

[49] Como señala acertadamente C. Cohoe, "There Must Be A First: Why Thomas Aquinas Rejects Infinite, Essentially Ordered, Causal Series", 848: "The wholly derivative nature of these series is the principal reason that each must have a first and independent

A estas alturas queda claro que no hay circularidad en el argumento utilizado para justificar la imposibilidad de regresión al infinito, si se entiende que los "motores secundarios" referidos por santo Tomás son causas ordenadas *per se*. Si se admite, entonces, como es evidente, que la explicación del movimiento "actual" de una cosa cualquiera –por ejemplo, la piedra movida por el bastón– concurren causas que mueven *per se* al efecto, será imposible multiplicar las causas al infinito. El movimiento "actual" de una cosa no se puede explicar por causas que no influyan "actualmente" sobre ella, es decir, por causas ordenadas de modo puramente accidental.

## IV. Problemas del argumento: ¿Eso es lo que todos entienden por Dios?

Una vez establecida la imposibilidad de proceder al infinito en una hipotética serie de motores movidos, el argumento concluye que debe haber un primer motor, que no es otro que Dios: "Por consiguiente, es necesario llegar a algún primer motor, que no sea movido por ninguno, y esto es lo que todos entienden por Dios"[50]. ¿Está justificada esta conclusión a partir de las premisas anteriores? A simple vista se presentan al menos dos dificultades.

En primer lugar, tenemos lo que podríamos llamar el problema de la "unificación de las ramas causales". El problema se presenta por el hecho de que el punto de partida de la primera vía no es la totalidad del movimiento del mundo, sino que es un efecto particular, a saber, cualquier movimiento concreto que percibamos por los sentidos. No debe confundirnos el hecho de que, al aplicar el principio de causalidad, se diga "*todo* lo que es movido es movido por otro"; el uso de "*todo*" aquí no significa que se esté considerando al movimiento como efecto universal, sino que debe entenderse en sentido distributivo, es decir, como significando "*cada cosa* que es movida es movida por otra". Ahora bien, para que la conclusión del argumento sea realmente el primer motor universal, causa del movimiento de todo lo que pasa de la potencia al acto, se requiere que a partir del movimiento de cada

member. You cannot give what you do not have. Each of the intermediate members of the series exercises a causal power that it possesses derivatively. Since the series are wholly derivative, each member in the series only has what it has via its dependence on all the previous members. It has to be receiving in order to give and there must be a source that accounts for what it receives. If there is no first non-derivative member of the series, then there is no such source".

[50] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q. 2 a. 3 co.

cosa en particular podamos trazar, de manera más o menos mediata, una cadena causal que conduzca a esa primera causa de todo movimiento, no solo del movimiento de esta cosa en particular (y de sus causas intermedias). Tal como está formulado por santo Tomás, parece que a lo máximo a lo que puede aspirar el argumento es a garantizar que cada movimiento particular tiene que terminar en un primer motor de esa línea causal, es decir, de ese movimiento último y de sus causas intermedias, pero no parece que pueda garantizar que haya un único motor inmóvil que sea causa de todos los movimientos y de todas las cadenas causales. No queda explicitado en modo alguno si hay un único primer motor al que conduce cualquier movimiento, o si podría haber muchos motores, cada uno primero en su orden, ni de qué modo se podrían unificar todas las ramas causales en un único primer motor[51].

En segundo lugar, aún si se llegara a justificar que existe un único primer motor, queda todavía un problema. ¿Es legítimo considerar que el primer motor, la causa primera del movimiento de todo lo que es movido, sea lo que entendemos por Dios? Si bien es cierto que santo Tomás dedica las siguientes 24 cuestiones de la *Summa Theologiae* a demostrar que aquello que se encuentra en el término de las cinco vías reúne todos los atributos propios de la divinidad, para poder afirmar justificadamente la identificación del primer motor con "Dios", ¿no deberían estar ya presentes al término de la vía los elementos que permitan identificar dicho primer motor con la realidad última y más fundamental, Acto puro en todos los sentidos, y causa primera no solo del movimiento, sino de toda la actualidad y perfección que encontramos en las cosas[52]? En última instancia, ¿no debería la primera

---

51 Véase al respecto T. Pawl, "The Five Ways", 118: "[...] while Aquinas intends the argument to conclude that there is something wholly unmoved, it seems that at most the argument can conclude that there must be some mover at the beginning of any particular series of movers". García López (*Metafísica tomista*, 545) sugiere que podría inferirse la unificación de las ramas causales en un único primer motor a partir de la homogeneidad de los efectos considerados, pues todos ellos son "cambios"; no obstante, tal consideración no es suficiente, si no se explica el principio metafísico en virtud del cual tales efectos homogéneos deberían tener una única causa primera.

52 Según Suárez, la vía del movimiento no probaría que el primer motor es Acto puro en todos los sentidos, pues, aunque fuese completamente actual en cuanto a la virtud motora, podría estar en potencia respecto de algún otro tipo de actualidad. Véase F. Suárez, *Disputaciones metafísicas*, vol. IV, disp. XXIX, secc. 1, n. 11, 251: "[...] illa ratio est valde inefficax, nam solum concludit eum qui semper movet actu non esse in potentia ad movendum, non tamen quod nullo modo sit in potentia tamquam actus purus, alias etiam angelus movens perpetuo caelum esset actus purus".

vía concluir en la existencia del *Ipsum esse subsistens*, causa del *esse* de todo lo que es ente por participación?[53] En esta sección se abordará la forma en que pueden solucionarse estos dos aparentes problemas del argumento.

### IV.1. Del primer "motor" al primer "actualizador"

Si atendemos a la literalidad del argumento, es evidente que santo Tomás no da expresamente en la primera vía todos los pasos argumentales que serían necesarios para demostrar que hay un único motor inmóvil, causa del movimiento de todas las demás cosas, y para demostrar además que ese motor inmóvil es acto puro en todos los sentidos y causa del ser de todas las demás cosas. Sin embargo, esto no quiere decir que estas conclusiones no se puedan inferir de modo claro e inmediato, no solo a partir de principios de la metafísica de santo Tomás que no comparecen en la vía, sino también continuando o prolongando la misma lógica interna de la primera vía. A mi juicio, esto puede hacerse mediante dos pasos.

El primer paso, más sencillo y directo, es el que más habitualmente dan quienes intentan hacer una interpretación estrictamente metafísica del argumento[54]. Se trata de introducir la explicitación metafísica del movimiento ya desde el punto de partida, de tal manera que se entienda que al comenzar por el movimiento como *kínesis*, este se está tomando solo como un ejemplo o instancia de "actualización" en cuanto tal. De esta forma, el punto de partida es ya virtualmente más universal y directamente metafísico. Este paso no está lejos de lo que el propio santo Tomás hace en la

[53] No parece acertada en este sentido la opinión de Cayetano, según la cual las vías no concluyen *per se* en la existencia de Dios, sino *per accidens*, en cuanto prueban la existencia de un ser con predicados que posteriormente se demostrará que convienen a Dios. Véase Thomae de Vio Caietani, *Commentaria in Iam Partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis*, q. 2, a. 3, 32, n. III: "[…] primae viae, ex parte motus, sat est quod inferatur, ergo datur primum movens immobile, non curando utrum illud sit anima caeli aut mundi: hoc enim quaeretur in sequenti quaestione. […] Omnia enim haec praedicata, scilicet movens immobile, primum efficiens, necessarium non ex alio, maxime ens, et primum gubernans intelligendo, sunt secundum veritatem propria Deo: et ideo, concludendo haec inveniri in rerum natura, concluditur directe, quasi per accidens, quod Deus est, idest, Deus, non ut Deus, sed ut habens talem conditionem, est; et consequenter ipsum substratum, scilicet Deus ut Deus, est".

[54] Así lo hacen, por ejemplo, aunque con distintas particularidades, D. B. Tweetens, "Clearing a 'Way' for Aquinas", 267-271 y E. Feser, *Five proofs of the existence of God,* 17-38.

primera vía. Como ya se vio al explicar el principio de causalidad, santo Tomás dice expresamente que el mover es una "instancia" del actualizar[55]. Sería sencillo entonces sustituir en el argumento el término "movimiento" por el término más directamente metafísico de "actualidad", de modo que quede como sigue:

(1') Vemos en el mundo cosas que adquieren o que ejemplifican algún tipo de actualidad que no tienen de suyo (por ejemplo, las cosas que se mueven).

(2') Todo lo que adquiere o ejemplifica alguna actualidad que no tiene de suyo, la recibe de otro.

(3') No se puede ir al infinito en las cosas que reciben su actualidad de otro.

(4') Hay alguna causa de la actualidad de todas las demás cosas, que no recibe ninguna actualidad de otro.

(5') Eso es lo que todos llaman Dios, Acto puro y causa de la actualidad de todas las demás cosas.

Las ventajas de este modo de formular el argumento son evidentes. Al ampliar la consideración del punto de partida a toda cosa que recibe cualquier tipo de actualidad, el argumento se puede aplicar –y podría tener como punto de partida– no solo al movimiento, sino a cualquier tipo de actualidad que se capte como recibida de otro. Se puede aplicar a la operación –por ejemplo, al entender o al querer–, se puede aplicar a la forma sustancial –actualidad primera de las sustancias corpóreas –, y, finalmente, se puede aplicar también al ser, que es la actualidad más fundamental y más radical de todo ente[56]. De este modo, sería evidente que aquello que actua-

[55] En este sentido, Báñez habla de "movimiento" en sentido metafísico para referirse a todo tipo de actualización de una potencia. Véase D. Báñez, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis,* I, q. 2, a. 3, commentarium, 115a: [...] si nomine motus solum intelligatur motus physicus, bene dicit Cajet. quod per illam rationem solum devenitur ad primum motorem, immobilem quidem per se, per accidens tamen potest esse mobile. Sed non debet sic sumi, sed ut comprehendat etiam motus spirituales et metaphysicos, qualis est quaevis operatio, et etiam quaevis applicatio potentiae spiritualis ad suum actum, et etiam motus metaphoricos, qualis est motio finis".

[56] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 4, a. 1, ad 3: "[...] esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens".

liza todo lo demás según cualquier modo de actualización, no puede estar en potencia con respecto a ninguna perfección, y que debe ser, por tanto, Acto puro[57].

Ahora bien, si bien este sencillo paso es consistente con los principios de la metafísica de santo Tomás, y permitiría formular la vía partiendo de cualquier tipo de actualidad, sigue siendo verdad que el punto de partida de la primera vía es concretamente la *kínesis*, es decir, el movimiento imperfecto de las sustancias corpóreas, captable por los sentidos[58]. Y tomando ese tipo particular de actualidad como punto de partida, sigue sin verse cómo se puede lograr la unificación de las ramas causales, y cómo se puede pasar de la causa de este tipo de movimiento a la causa del ser como tal[59]. Esto nos conduce a proponer un segundo paso.

### IV.2. La causalidad esencialmente ordenada como causalidad jerárquica

La forma más clara de resolver los problemas arriba mencionados es explicitar el modo en que se podría recorrer la cadena causal desde un movimiento particular cualquiera, hasta Dios como Acto puro y Causa primera. Considero que la cadena de motores movidos, o mejor, de actualizadores actualizados, que propone santo Tomás se puede recorrer efectivamente, concretando cada paso, de modo que se haga evidente que tiene necesariamente como término final la Causa primera del ser de todas las cosas. Cuando hablo de recorrer la cadena me refiero a hacer una reducción metafísica *ad fundamentum*, a un ascenso a través de planos de fundamentación ontológica.

57 Por eso Billuart (*Cursus theologiae juxta mentem Divi Thomae*, t. I, 28) considera que a partir de la misma definición del primer motor se puede probar *a priori* que este es Acto puro: “Primus motor omnino immobilis est actus purissimus carens omni potentialitate; intantum enim aliquid est mobile, in quantum est in potentia ad id quod movetur: unde quod est omnino immobile caret omni potentialitate estque actus purissimus: atqui actus purissimus est Deus […]”. Algo similar hace J. G. López, *Metafísica tomista*, 546.

58 Esto distingue la primera vía de la *Summa* del argumento del *De ente et essentia* c. 4, que parte directamente de la distinción entre la esencia y el ser en el ente finito.

59 Este es a mi juicio el principal problema de la interpretación “existencial” de la primera vía propuesta por Owens (“The Conclusion of the Prima Via”) y Knasas (“‘Ad mentem divi Thomae’: Does Natural Philosophy Prove God?”), que pretende concluir de manera casi inmediata la existencia de una causa del ser del movimiento a partir del movimiento como tal.

Para entender esto hace falta señalar que cuando nos encontramos frente a una cadena de causas esencialmente subordinadas, no estamos frente a una cadena homogénea de causas que se sitúen todas en el mismo plano ontológico, de modo tal que a partir de cualquiera de ellas pudiera darse el paso a una causa primera exterior a la cadena de manera más o menos arbitraria. Si, como se ha explicado, las causas esencialmente ordenadas deben entenderse como causas instrumentales, que obran recibiendo derivativamente su causalidad a partir de un agente principal, estamos frente a una cadena "jerárquica" desde un punto de vista ontológico, en la que las causas anteriores en un orden de fundamentación se sitúan en un plano de mayor perfección que las posteriores.

Si esto es así, a medida que a partir del efecto último avanzamos o recorremos la cadena causal, nos situamos en cada eslabón en un plano de causalidad más fundamental, más universal, más radical, y de mayor perfección ontológica. Ahora bien, eso significa que se llegará a un punto en el que se trascenderá el plano de la causalidad "predicamental" –es decir, el plano de la causalidad referida a la actualización de formalidades o modos de ser más o menos particulares–, para acceder a la causalidad máximamente universal o propiamente "trascendental", que es la causalidad del ser[60]. Llegados a ese punto, la cadena ya no puede continuar, porque no hay nada anterior o más radical que la perfección del ser. Una vez que se ha llegado a la causa del ser en cuanto tal, se ha llegado al Acto puro, Causa primera de toda otra actualidad.

Esta manera reflexiva de recorrer la cadena causal puede resolver los problemas del argumento previamente planteados. En primer lugar, porque deja aún más claro que no se puede ir al infinito en la cadena causal. En segundo lugar, porque muestra cómo necesariamente todas las líneas causales que parten de cualquier movimiento concreto se unifican en algún punto en una única Causa primera. En tercer lugar, porque deja claro que esa Causa primera no es solo causa del movimiento, sino también causa del ser, y, por tanto, que tal causa solo puede ser el Creador, es decir, aquello que entendemos por "Dios".

[60] Aunque para santo Tomás todas las causas dan el ser, todas lo hacen en virtud de la causa primera cuyo efecto propio es el ser como acto. Véase Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles* III, c. 66: "Est igitur esse proprius effectus primi agentis, scilicet Dei: et omnia quae dant esse, hoc habent inquantum agunt in virtute Dei".

## IV.3. Del movimiento al ser ¿Cómo se recorre la cadena?

Pero veamos en concreto cómo se puede recorrer la cadena partiendo del mismo ejemplo que utiliza santo Tomás, tanto en el texto de la primera vía como en otros textos en los que habla de la causalidad ordenada *per se*. Se trata del ejemplo de la mano que mueve el bastón, que a su vez mueve una piedra. ¿Cómo continuaría la cadena "hacia arriba" hasta terminar en el primer motor? Santo Tomás nunca lo dice, aunque en algún caso añade algún eslabón más, a saber, el alma:

> Hay multitud *per se* en las causas y efectos ordenados, de los cuales uno tiene dependencia esencial del otro; al modo como el alma mueve al calor natural, en virtud del cual se mueven los nervios y los músculos, con los cuales se mueven las manos, que mueven al bastón, con el cual se mueve la piedra; pues en estas (causas) cualquiera de las posteriores depende por sí de cualquiera de las precedentes[61].

El hecho de que en este ejemplo se sitúe como eslabón superior de la cadena al alma –que es la forma sustancial, principio intrínseco que da al viviente su modo de ser específico –, es sin duda significativo, porque da a entender que la cadena solo se puede continuar recorriendo hacia arriba si se transita hacia un plano de causalidad y de actualidad más fundamental. La cadena, en efecto, empieza por una piedra que es movida por un bastón. El movimiento de la piedra se sitúa en el grado ínfimo de actualidad. Es movimiento en el sentido de un acto imperfecto, que tiene el principio y el fin fuera de sí mismo. La piedra es de suyo inerte y, si se mueve, es porque recibe el movimiento de otro, en este caso, el bastón. El movimiento del bastón, a su vez, también es un acto imperfecto, al igual que el movimiento de la piedra. Pero a diferencia de la piedra, que es movida pero no mueve, el bastón es movido y mueve, aunque lo hace como una causa instrumental, movida por otro, a saber, la mano. El movimiento de la mano, así como el de todos los otros órganos corporales que intervienen en esta acción –entre los que, como se ha visto, santo Tomás menciona los nervios y los músculos– se sitúa ya en un plano de actualidad más perfecto que el movimiento del bastón y el de la piedra, porque, aunque sea un acto imperfecto,

[61] Tomás de Aquino, *De veritate* q. 2, a. 10.

transitivo y progresivo, con un sustrato "kinético", es ya un acto "vital", que tiene su principio intrínseco en el viviente que mueve dichos esos órganos. Llegados a este punto, santo Tomás remite directamente al alma que, como forma sustancial del cuerpo viviente, informa y mueve de modo inmediato todos los órganos[62]. De todas formas, aunque santo Tomás no lo mencione, se podría añadir como principio del movimiento de la mano –así como de los nervios y los músculos–, si se trata de la mano de un hombre que actúa deliberadamente, el acto volitivo que inicia el movimiento, que es una operación "inmanente" de una facultad del sujeto. Tal acto volitivo, al ser una operación inmanente, es instantáneo, y perfecciona a la propia potencia que lo ejerce, por lo que es ya un tipo de acto superior al movimiento como tal. Además, su causalidad es más universal que la del movimiento particular, porque tal tipo de operación puede desencadenar distintos procesos causales.

Ahora bien, aunque al llegar a la operación, ya no estemos propiamente en el plano del movimiento en sentido estricto (*kínesis),* es necesario seguir la lógica del argumento, según la cual todo lo que recibe una actualidad, la recibe de otro. Así, la operación es actualizada por la correspondiente potencia operativa, que es su principio eficiente inmediato, y que es una causa más universal que esta (ya que puede actualizar diversas operaciones). A su vez, la potencia operativa recibe su actualidad de otro, a saber, del principio ontológico que hace que la sustancia tenga en acto el tipo de ser que tiene, es decir, de la forma sustancial, que en el caso del viviente es su alma. En efecto, la forma no solo es causa formal a nivel sustancial, sino que es principio eficiente de todas las operaciones de una sustancia, porque todo agente actúa por y a través de su forma. Como explica santo Tomás: "[...] dado que la misma forma que da el ser a la materia, es también el principio de la operación, porque cada cosa actúa según que está en acto; es necesario que el alma, como también cualquier otra forma, sea también el principio de la operación"[63].

Al ser principio y fin de todas las operaciones, la forma sustancial es un tipo de acto más perfecto que estas, y que las potencias operativas de las que estas dependen. Es también un acto más fundamental, porque tanto las

---

[62] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 8.

[63] Tomás de Aquino, *Q. D. de anima*, a. 9; ver también *Summa Theologiae* II-II, q. 179, a. 1, ad 1; "[...] propria forma uniuscuiusque faciens ipsum esse in actu, est principium propriae operationis ipsius".

operaciones como las potencias operativas son actos o formas accidentales, que reciben su ser de la sustancia, mientras que la forma sustancial da el ser específico al sujeto como tal. Esto implica, como explica santo Tomás, que las potencias operativas de una sustancia solo pueden actuar como causas instrumentales de la forma sustancial[64]. Además, la causalidad de la forma es más universal, no solo porque es principio de todas las distintas potencias operativas y de sus acciones, sino que es un principio ontológico común a muchos sujetos[65].

Ahora bien, continuando con la lógica del argumento, es necesario considerar que la forma sustancial también tiene su actualidad recibida de otro, porque la forma es aquel principio en virtud del cual el sujeto puede recibir el ser; en efecto, la forma restringe y limita el acto de ser a un modo particular, y es, por tanto, un principio potencial respecto del acto de ser, que recibe por participación[66]. Como explica santo Tomás, "[...] el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza, porque no significamos la bondad y la humanidad en acto, sino en cuanto significamos que ella 'es'"[67], por lo cual la forma misma solo actúa en tanto que es actualizada por el acto de ser. La actualidad del ser se sitúa entonces en el último eslabón de la cadena esencialmente subordinada, porque es el fundamento de cualquier otra actualidad que encontramos en las cosas: "[...] nada tiene actualidad sino en cuanto es, por lo tanto, el mismo ser es la actualidad de todas las cosas, y también de las formas mismas"[68]. El ser es además la perfección más común o universal que encontramos en todo ente en cuanto tal[69]. De aquí se sigue

---

64 Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 3, a. 8, ad 13: "[...] forma accidentalis agit in virtute formae substantialis quasi instrumentum eius; [...]".

65 Sobre la causalidad de la forma, véase J. E. Brower, *Aquinas's Ontology of the Material World*, c. 3-4.

66 Tomás de Aquino, *De substantiis separatis*, c. 8: "[...] ea quae a primo ente esse participant, non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio, sed particulariter secundum quemdam determinatum essendi modum qui convenit vel huic generi vel huic speciei. Unaquaeque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suae substantiae. Modus autem uniuscuiusque substantiae compositae ex materia et forma, est secundum formam, per quam pertinet ad determinatam speciem. Sic igitur res composita ex materia et forma, per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quemdam proprium modum".

67 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 4.

68 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 4, a. 1 ad 3.

69 Tomás de Aquino, *De potentia* q. 3, a. 5, co: "Cum ergo esse inveniatur omnibus rebus commune, quae secundum illud quod sunt, ad invicem distinctae sunt, oportet quod de necessitate eis non ex se ipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuatur".

que, una vez que se ha llegado al plano del acto de ser, la cadena no puede continuar, sino que tiene que desembocar necesariamente en un primer Actualizador que sea causa primera y universalísima del ser para todo lo que tiene su actualidad recibida, y que sea Él mismo Acto puro de ser (*Ipsum esse per se subsistens)*.

Si atendemos a la reformulación de la primera vía presentada en términos de actualización metafísica en la sección IV.1, el resultado del recorrido por la cadena causal que se acaba de explicar podría plasmarse a modo de sub-argumento para justificar la premisa (3'), de la siguiente manera:

(3.1') Toda actualidad que encontramos en un sujeto o bien es movimiento, o bien es alguna formalidad accidental [como la operación y la potencia operativa], o bien es su forma sustancial, o bien es su acto de ser.
(3.2') La actualidad del movimiento es menos universal/fundamental que la de la operación, esta es menos universal/fundamental que la de la forma, y esta es menos universal/fundamental que la del acto de ser.
(3.3') Toda actualidad que encontramos en un sujeto se funda, de modo directo o indirecto, en la actualidad del ser.
(3.4') Toda causa de una actualidad menos universal/fundamental se funda en alguna causa de una actualidad más universal [i.e., las causas de la actualidad de las cosas son jerárquicas]
(3.5') Las causas de la actualidad no pueden ir más allá de una causa universal de la primera actualidad del ser.
(3') No se puede ir al infinito en las causas que reciben su actualidad de otro.

A su vez, la premisa (3.2') se podría justificar de modo más explícito aún mostrando, como se ha hecho en esta sección, el modo en que la actualidad del movimiento se funda en la de la operación, en que la actualidad de la operación se funda en la de la potencia operativa, en que la actualidad de la potencia operativa se funda en la de la forma sustancial, y en que la forma sustancial se funda en la del ser[70]. De esta forma queda suficientemente

[70] Por supuesto, este modo de recorrer la cadena no es aplicable únicamente al ejemplo de la mano y el bastón, sino que es el esquema metafísico jerárquico que está también detrás de la idea aristotélica, suscrita por santo Tomás, de que los cuerpos celestes son causas universales del movimiento de los cuerpos sublunares. Si, como se ha visto, santo Tomás suscribe este aspecto de la cosmología aristotélica, es en la medida en que considera que los mismos cuerpos celestes son movidos por sustancias inmateriales, que son ellas mismas formas puras, y que mueven a los cuerpos inferiores a través de su intelecto y su voluntad (Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles* III, c. 23). Estas formas puras, a su vez, pueden mover en la medida en que reciben la actualidad de su ser del Acto puro.

claro que una causa primera del movimiento no puede ser otra que la causa primera del ser, que produce el movimiento a través de los otros grados de actualidad intermedios.

## V. Conclusión

En este artículo he querido presentar una lectura metafísica de la primera vía de santo Tomás de Aquino según la cual este argumento es suficiente por sí solo para probar la existencia no solo de un único primer motor inmóvil, sino también de un único Actualizador de todo tipo de actualidad, Causa primera universalísima y suficientísima del ser de todas las demás cosas, y que es lo que comúnmente se entiende por "Dios". Para hacerlo he intentado mostrar, en primer lugar, que el argumento de santo Tomás no depende estructuralmente de aspectos caducos de la cosmología aristotélica. En segundo lugar, he intentado mostrar cómo en la elucidación metafísica del punto de partida y de la formulación del principio de causalidad en términos de "actualización" está ya pre-contenido virtualmente el principio metafísico que permite otorgarle al argumento el alcance y la conclusión que pretende. En tercer lugar, he intentado explicar cómo un adecuado esclarecimiento de la naturaleza de las causas esencialmente subordinadas permite despejar los aparentes problemas de la unificación de las ramas causales y de la identificación del primer motor con la Causa primera del ser. He intentado mostrar que, si remontamos adecuadamente la cadena de causas del movimiento, llegaremos a la Causa primera del ser de las cosas, ya que la actualidad del movimiento se funda en la de la operación; esta, en la de la potencia operativa; esta, en la forma sustancial y esta, finalmente en la actualidad del ser. De esta manera, se concluye que no puede haber otra causa primera del movimiento que la Causa primera del ser. Así, aunque la primera vía parta del movimiento, que es un efecto y una actualidad de orden predicamental, la explicación suficiente y última de este efecto requiere el paso de formas menos universales y fundamentales de actualidad al orden de la actualidad trascendental del acto de ser y su causa primera, el *Ipsum Esse*. En cualquier caso, la interpretación ofrecida no pretende ni

---

Por esta razón, aun cuando la cosmología aristotélica pueda considerarse obsoleta en este punto, la primera vía puede conservar su vigencia, al estar vigentes los principios metafísicos que la sustentan, con independencia de los ejemplos concretos a los que se apliquen.

agotar la rica discusión sobre la primera vía, ni pretende ser la única ni la más adecuada interpretación del argumento. Tan solo pretende ser una interpretación plausible de la primera vía, en consonancia con los principios fundamentales de la metafísica de santo Tomás de Aquino y con la misma lógica interna del argumento[71].

## Referencias bibliográficas


Báñez, D. (1934). *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis*. T. 1. Madrid-Valencia: F.E.V.A.

Berti, E. (2005). *Nuovi studi aristotelici II – Fisica, antropolgia e metafisica*. Brescia: Morcelliana.

Billuart, F. C. R. (1895). *Cursus theologiae juxta mentem Divi Thomae*. Tomus I. Paris: V. Lacoffre.

Brock, S. L. (2012). The Causality of the Unmoved Mover in Thomas Aquinas *Commentary on Metaphysics* XII. *Nova et Vetera* 10, 3, 805-832.

Brower, J. E. (2014). *Aquinas's Ontology of the Material World. Change, Hylomorphism, and Material Objects.* Oxford: Oxford University Press.

Cohoe, C. (2013). There Must Be A First: Why Thomas Aquinas Rejects Infinite, Essentially Ordered, Causal Series. *British Journal for the History of Philosophy* 21, 5, 838-856.

Craig, W. L. (1980). *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*. London and Basingstoke: Macmillan.

Duns Escoto, J. (1989). *Tratado acerca del primer principio*. Madrid: Editorial Católica.

Echavarría, A. (2018). Teleología, contingencia y creaturidad. Apuntes para una lectura de la quinta vía de Tomás de Aquino. En E. Alarcón, A. Echavarría, M. García-Valdecasas y R. Pereda (eds.), *Opere et veritate. Homenaje al profesor Ángel Luis González*. Pamplona: Eunsa, 215-231.

Feser, E. (2017). *Five proofs of the existence of God*. San Francisco: Ignatius Press.

García López, J. (2001). *Metafísica tomista. Ontología, Gnoseología y Teología natural*. Pamplona: Eunsa.

Gilson, E. (1970). *Elementos de filosofía cristiana*. Madrid: Rialp.

González, A. L. (2005, quinta edición). *Teología natural*. Pamplona: Eunsa.


[71] El presente artículo es resultado del proyecto de investigación "Providencia y libertad en los modelos del teísmo clásico y del teísmo analítico" (PID2021-122633NB-100), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

Knasas J. F. X. (1988). "Ad mentem divi Thomae: Does Natural Philosophy Prove God?" *Divus Thomas* 91, 4, 408-425.

— (2014). The "Suppositio" of Motion's Eternity and the Inerpretation of Aquinas' Motion Proofs for God. En A. Ramelow (ed.), *God*, *Reason and Reality*. Munich: Philosophia, 147-178.

Owens J. (1952/53). The Conclusion of the *Prima Via*. *The Modern Schoolman* 30, 33-55.

Pawl, T. (2011). The Five Ways. En E. Stump y B. Davies (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 115-131.

Ross Hernández, J. A. (2007). *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. Pamplona: Eunsa.

Shields, D. (2018). Everything in Motion is Put in Motion by Another: A Principle in Aquinas's First Way. *American Catholic Philosophical Quarterly* 92, 4, 535-561.

Smith V. (1954). The Prime Mover: Physical and Metaphysical Considerations. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 28, 78-94.

Suárez, F. (1962). *Disputaciones metafísicas*. Volumen IV. Madrid: Gredos.

Tomás de Aquino (2000). *Opera Omnia*. Recognovit ac instruxit E. Alarcón. Pompaelone: Universitatis Studiorum Navarrensis. www.corpusthomisticum.org.

Thomae de Vio Caietani (1888). *Commentaria in Iam Partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis*. En Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*, Leonis XIII edita, T. 4. Roma: Typographia Polyglotta.

Tweeten D. B. (1996). Clearing a "Way" for Aquinas: How the Proof from Motion Concludes to God. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 70*, 259-278.

Wippel, J. (2000). *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press.